Dr. Andrea Lailach-Hennrich, Humboldt-Universität Berlin

Der Begriff „Intersubjektivität". Ein Begriffsmerkmal.

Einführung: Der Begriff der Intersubjektivität.

„Intersubjektivität" ist ein Begriff, der häufig gebraucht jedoch selten expliziert wird. Das mag an seinem scheinbar eindeutigen Charakter liegen, durch den suggeriert wird, es handle sich hier um einen Begriff, der sich quasi von selbst versteht. Tatsächlich bleibt aber im Ungefähren, was genau unter einer intersubjektiven Beziehung zu verstehen ist, und dies, obwohl der Begriff in zahlreichen philosophischen, psychologischen und kognitionswissenschaftlichen Theorien Anwendung findet. Doch welches sind die Relata einer intersubjektiven Beziehung? Unterscheidet sich Intersubjektivität von Interaktion oder Kooperation? Und wenn ja, wodurch? Sind intersubjektive Verhältnisse sprachlicher Natur, oder gibt es auch nicht-sprachliche intersubjektive Beziehungen? Dass dies keine vernachlässigbaren Fragen sind, wird deutlich, wenn man sich anschaut, in wie vielen Argumenten der Begriff der Intersubjektivität Verwendung findet. In jüngster Zeit etwa mehren sich insbesondere in der Philosophie des Geistes die Stimmen, die – bestärkt durch entsprechende Untersuchungen der Entwicklungspsychologie[1] – eine intersubjektive Interaktion zwischen Subjekten als Bedingung für die Entwicklung von Selbstbewusstsein ansehen. Selbstbewusstsein, so die These, ist deshalb intersubjektiv bedingt, weil ein Subjekt ohne den interaktiven und kommunikativen Umgang mit anderen Subjekten keinen Begriff von sich selbst entwickeln würde. Denn dafür sei es notwendig, die Perspektive anderer Subjekte einzunehmen, da nur so die Zuschreibung mentaler Zustände an sich und an andere gelernt werden könne. Konkret bedeutet dies, dass ein Individuum in den relevanten Interaktionen die Anwendungskriterien für psychologische Prädikate lernt und so in der Lage ist, sich selbst auch als ein Subjekt mit bestimmten mentalen Zuständen zu begreifen.[2] Auch in der Sozialphilosophie, der Ethik und Moraltheorie findet der Begriff der Intersubjektivität Anwendung; hier vor allem interpretiert als wechselseitige Anerkennung, die sowohl für die moralische Verpflichtung als auch für die Selbstachtung und den Selbstwert des Individuums entscheidend ist. Honneth argumentiert sogar, dass die wechselseitige Anerken-

[1] Hier sind vor allem die inzwischen zahlreichen Studien zu sozialen Fähigkeiten wie dem „social referencing", dem „coordinated joint engagement" und der „visual joint attention" zu nennen; siehe u. a. N. Eilan, et al. (Hg.), *Joint Attention. Communication and Other Minds*, Oxford 2005, R. M. Krauss/S. R. Fussell, „Perspective-Taking in Communication: Representations of Others' Knowledge in Reference", in: *Social Cognition* 9, 1991; H. Moll, et. al. „Fourteen-month-olds Know What Others Experience Only in Joint Engagement", in: *Developmental Science* 10, 6, 2007, 826–835; J. Zlatev et. al. (Hg.), *The Shared Mind: Perspectives on Intersubjektivity*, Amsterdam 2008.

[2] Vgl. dazu A. Lailach-Hennrich, *Ich und die Anderen. Zu den intersubjektiven Bedingungen von Selbstbewusstsein*, Berlin/New York 2011.

nung nicht nur als grundlegende Komponente für moralische Verantwortlichkeit anzusehen ist, sondern die Anerkennung der moralischen Autorität einer Person, die mit der Zuschreibung werthafter Eigenschaften einhergeht, sogar ihrer kognitiven Identifikation vorhergeht.[3] In diesem Sinn wird die intersubjektive Anerkennung zu einem konstitutiven Aspekt für das Selbstverständnis des Menschen. Ein weiterer philosophischer Fragenkreis, in dem der Begriff der Intersubjektivität argumentative Verwendung findet, hat den sozialen Charakter von Gedanken ebenso wie den von Bedeutung zum Inhalt. Der epistemischen und semantischen Bezugnahme eines Subjekts auf ein Objekt liegt, so argumentiert etwa Davidson, eine trianguläre Subjekt—Subjekt—Objekt Struktur zugrunde. Der Grund ist, dass unsere Gedanken nur deshalb Gehalt und unsere Sätze nur deshalb Bedeutung haben, weil sie durch einen anderen Sprecher interpretiert sind. Bedingung für die Interpretation ist außerdem, dass die an der Interpretation beteiligten Subjekte über den Begriff der intersubjektiven Wahrheit verfügen, dessen Erwerb eine geteilte Erfahrung und damit auch geteilte Intentionen voraussetzt.[4] Für Davidson wird die Triangulation damit zur grundlegenden Struktur des Weltbezugs.

In den genannten Debatten wird über den Begriff der Intersubjektivität zur Stützung bestimmter Thesen verfügt. Wenn jedoch der Begriff der „Intersubjektivität" einen derart argumentativen Stellenwert einnimmt, dann sollte man mehr als nur ein ungefähres Verständnis davon haben, was mit ihm gemeint ist. Man sollte zumindest wissen, welcher Sachverhalt durch ihn benannt wird. Hier besteht eindeutig Klärungsbedarf. Aus diesem Grund drängt sich die Frage auf, was sinnvolle Merkmale für den in philosophischer Absicht verwendeten Begriff „Intersubjektivität" sein könnten. Mit dem vorliegenden Aufsatz verfolge ich das Ziel, eines von drei notwendigen Begriffsmerkmalen genauer zu analysieren. Ich gehe davon aus, dass drei Bedingungen erfüllt sein müssen, damit man von einer intersubjektiven Beziehung sprechen kann.

B_1) Es muss sich um eine Beziehung zwischen mindestens zwei Subjekten handeln.

B_2) Eine intersubjektive Beziehung setzt voraus, dass die Subjekte zu einer intentionalen Bezugnahme fähig sind.

B_3) Ein Verhältnis zwischen sich intentional aufeinander beziehenden Subjekten ist erst dann intersubjektiv, wenn die Bezugnahme *wechselseitig* erfolgt.

Natürlich muss für die Geltung jeder einzelnen Bedingung argumentiert werden. Der Focus der nachfolgenden Überlegungen liegt jedoch auf dem ersten, vermeintlich selbst-

---

[3] Siehe A. Honneth, „Unsichtbarkeit. Über die moralische Epistemologie von Anerkennung", in: ders., *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Frankfurt/Main 2003, 10-27.

[4] Vgl. u. a. D. Davidson, „The Second Person", in: ders.: *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford 2002, 107-121.

evidenten Merkmal. Auf den ersten Blick scheint es sich bei der Behauptung, dass eine intersubjektive Beziehung eine Relation zwischen Subjekten abbildet, um eine triviale Bedingung zu handeln, denn genau dies ist im Begriff der „Inter-Subjektivität" ja impliziert. Auf den zweiten Blick hingegen handelt es sich um dasjenige Merkmal, von dem her erst verständlich wird, was eine intersubjektive Beziehung auszeichnet.

Bevor ich jedoch dazu übergehe das erste Merkmal genauer zu explizieren, sollen ein paar kurze Erläuterungen zu den verbleibenden Begriffsmerkmalen folgen. ad B_2) Mit der zweiten Bedingung wird unterstellt, dass Subjekte, die keine *intentionalen* Zustände haben, auch keine intersubjektive Beziehung zu anderen Subjekten eingehen können. Was sind die Gründe für diese Behauptung? Zunächst ist vorausgesetzt, dass sich Subjekte, die sich in intersubjektiven Verhältnissen befinden, auf die psychischen Zustände anderer Subjekte beziehen können müssen. Was dies genau beinhaltet, macht Pauen deutlich, wenn er argumentiert, dass „the decisive feature of the second person point of view" darin bestünde, dass jemand die Perspektive eines anderen einnimmt, „*who has his or her own perspective*". Und er folgert: „So, in some sense, the second person perspective is a second order perspective; it's the epistemic subject's perspective on another being's perspective".[5] Eine epistemische Perspektive zu haben, heißt aber nichts anderes, als sich *intentional* auf die Welt zu beziehen, in der Absicht, etwas über sie in Erfahrung zu bringen. Der Zusatz „second order" spezifiziert also nur den Ausschnitt der Welt, auf den diese bestimmte epistemische Perspektive gerichtet ist: die Perspektiven anderer epistemischer Subjekte. Eine solche Definition hat natürlich Konsequenzen. So sind zum Beispiel bestimmte Formen tierischer Kooperation und Kommunikation wie etwa der Informationsaustausch bei staatenbildenden Insekten oder in Schwärmen deshalb nicht intersubjektiv, weil sich die einzelnen Subjekte eben nicht *intentional* auf die psychischen Zustände der jeweils anderen beziehen.[6] Hinzu kommt, dass es Kooperationen gibt, die auf instinktiven Verhaltensabläufen basieren, und die, obzwar sie dem Erreichen eines gemeinsamen Zieles dienen, ein wechselseitiges, intentionales Engagement zwischen den Subjekten nicht implizieren. Ich denke hier insbesondere an soziale Verhaltensweisen wie das gemeinsame Jagen oder die Fellpflege bei Primaten. Obwohl die Subjekte mit anderen Individuen interagieren, tun sie dies nicht auf intersubjektive Weise, weil der intentionale Bezug auf die mentalen Zustän-

---

[5] M. Pauen; „The Second Person Perspective", in…. 2010, 14

[6] Ich bleibe hier mit der Verwendung des Ausdrucks „sich beziehen auf" absichtlich im Vagen. Zum einen, weil ich es für eine zu starke Annahme halte, wenn man diese epistemische Perspektive als eine des Wissens kennzeichnet, ohne sich von den Restriktionen des klassischen Wissensbegriffs abzugrenzen (vgl. Pauen, 2010). Zum anderen, weil auch der Begriff der Perspektivenübernahme Grade zulässt. Vgl. H. Moll/A. N. Meltzoff, „Perspective-Taking and its Foundation in Joint Attention", in: N. Eilan et. al. (Hg.), *Perception, Causation, and Objectivity. Issues in Philosophy and Psychology*, Oxford 2011, 286-304.

de des jeweils anderen Wesens für das soziale Verhalten keine Rolle spielt. Ein anderes, dem Leser vielleicht eher vertrautes Verhalten ist das Durchqueren einer Menschenmenge. Auch hier interagieren wir, indem wir den anderen ausweichen und ihre Aktionen vorausahnen, ohne ihre psychischen Zustände (ihre Absichten, Ziele, Wünsche etc.) dafür in Betracht zu ziehen. Wie die Beispiele deutlich machen, ist es sinnvoll zwischen Interaktion und Intersubjektivität zu unterscheiden und davon auszugehen, dass nicht alle interaktiven Beziehungen zugleich intersubjektive Beziehungen sind.

ad B_3) Mit der dritten Bedingung ist behauptet, dass ein Verhältnis zwischen sich intentional aufeinander beziehenden Subjekten erst dann intersubjektiv ist, wenn die Bezugnahme reziprok erfolgt. Ich gehe davon aus, dass mit der Reziprozität nicht nur ein notwendiges sondern sogar ein hinreichendes Begriffsmerkmal benannt ist. Unter „Reziprozität" verstehe ich folgendes: Die an einer intersubjektiven Beziehung beteiligten Wesen beziehen sich wechselseitig auf die psychologischen Zustände des jeweils anderen, was u. a. einschließt, dass sich das einzelne Subjekt sowohl als Adressat der Bezugnahme verstehen als auch auf die Bezugnahme selbst reagieren kann,[7] etwa indem es seine eigenen Einstellungen oder sein Verhalten aufgrund der Einstellungen oder des Verhaltens des jeweils anderen Wesens anpasst und modifiziert. Die Bedingung der Reziprozität ist allerdings durchaus umstritten. Ein Grund für die Ablehnung ist das Festhalten an einer Unterscheidung, die Trevarthen eingeführt hat: die Unterscheidung zwischen primärer und sekundärer Intersubjektivität.[8] Unter primärer Intersubjektivität werden die ersten eher unstrukturierten Interaktionen zwischen einem Säugling und seiner Bezugsperson verstanden. Gemeint sind Interaktionen wie Augenkontakte, das Heben der Arme, erste Gesten, das Zeigen von Freude und Spaß beim Kontakt mit den Bezugspersonen, etc. Sekundäre Intersubjektivität bezeichnet demgegenüber den intentionalen Bezug auf den Anderen *als* psychologisches Subjekt. Pflichtet man Pauen darin bei, dass die zweite Person Perspekti-

---

[7] Ganz ähnlich argumentiert hier übrigens Darwall, der die Einstellung der zweiten Person (Second-Person Stance) als eine beschreibt, bei der man selbst und die jeweils andere Person „must be mutually aware of our second-personal-relating. We must have a second-personal perspective on one another." S. Darwall, *The Second-Person Standpoint*, Cambridge MA 2009, 44. Problematisch an Darwalls Position ist m. E. jedoch zweierlei: Zum einen die Annahme, dass „any second-personal claim (…) presupposes a common competence, authority, and, therefore, responsibility as free and rational" (21). Ich sehe nicht, warum diese Implikationen für jeden second-personal claim gelten sollten. Zweitens, Darwall behauptet in der Konsequenz dieses aufgeladenen Intersubjektivitätsbegriffs, das man durchgehend unterscheiden sollte zwischen dem Geben und Nehmen von *epistemischen* Gründen auf der einen und *praktischen* Gründen auf der anderen Seite, wobei nur *letztere* Intersubjektivität vorrausetzten. Das scheint mir aber schlicht falsch zu sein.

[8] Siehe C. Trevarthen, „The Self born in Intersubjectivity: The Psychology of an Infant Communicating", in: U. Neisser (Hg.), *The Perceived Self*, Cambridge MA 1993, 121-173, vgl. auch: ders., „Intersubjectivity", in: R. Wilson/F. Keil (Hg.), *The MIT Encyclopedia of Cognitive Sciences*, Cambridge MA 1999, 413-16; C. Trevarthen/K. J. Aitken, „Infant Intersubjectivity: Research, Theory and Clinical Applications: Annual Research Review", in: *Journal Child Psychology, Psychiatry & Allied Disciplines* 42, 2001, 13-48.

ve letztlich eine second order Perspektive ist,[9] dann ist die Rede von einer *primären* Intersubjektivität schon aus Gründen der begrifflichen Korrektheit nicht sinnvoll. Es wäre an dieser Stelle besser von sozialen Interaktionen zu sprechen, die eben auch dann gegeben sind, wenn die Subjekte (noch) nicht die Perspektive des jeweils anderen ein- und übernehmen. Auch wenn ich bezweifle, dass eine solche second order Perspektive impliziert, dass ein Subjekt tatsächlich in einem starken Sinne *weiß*, dass andere Wesen eine eigene Perspektive haben, stimme ich der sich ergebenen Konsequenz zu: Interaktive, kooperative und kommunikative Verhältnisse zwischen Subjekt sollten erst dann als intersubjektive Verhältnisse gekennzeichnet werden, wenn sie zugleich durch eine Perspektivenübernahme charakterisiert werden können.

Soweit zu den verbleibenden Begriffsmerkmalen. Für die sich anschließende Diskussion des ersten Merkmals, demzufolge nur Subjekte mit bestimmten Eigenschaften Relata einer intersubjektiven Beziehung sein können, werde ich nun die Theorien von Fichte, Sartre und Mead analysieren, um so das gesuchte Begriffsmerkmal herauszuarbeiten. Ich werde dabei allerdings weder die Plausibilität der einzelnen Argumente noch ihre theoretischen Voraussetzungen hinterfragen können; diese Einschränkung ergibt sich aus dem eindeutig begriffsanalytischen Interesse, das durch die hier präsentierten Überlegungen verfolgt wird.

Fichte

Fichtes Intersubjektivitätstheorie findet sich im *Zweiten Lehrsatz*, genauer im dritten Paragraphen seiner Naturrechtslehre. Ausgehend von der transzendentalen Bestimmung des Ichs, die er in der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre von 1794* gegeben hatte, präsentiert er hier jene Bedingungen unter denen das *endliche* Subjekt zu einem Bewusstsein seiner eigenen Subjektivität gelangen kann. Dadurch, dass er diesen Bedingungen in der *Deduktion des Rechtbegriffs* nachgeht und den epistemischen Selbstbezug als praktisches Selbstverhältnis interpretiert, will er aber nicht nur das Selbstbewusstsein endlicher Subjekte erklären, er will zugleich diese Erklärung von einem Problem befreien, das sich in der Wissenschaftslehre ergeben hatte. Das Problem ist folgendes: Sobald Selbstbewusstsein als ein Akt der tätigen Reflexion auf eben diesen Akt verstanden wird, muss seine Erklärung entweder zirkulär ausfallen oder in einen unendlichen Regress führen, weil Selbstbewusstsein entweder an einem Punkt unterstellt oder aber vorausgesetzt werden

[9] Vgl. „what the epistemic subject is related to, is this very perspective, that is, another epistemic subject's mental states, her feelings, desires, intentions, or beliefs, and it includes knowing, at least to some extent, *that* this is a perspective. It would follow, then, that the second person point of view is a second order perspective: It's the epistemic subject's perspective on another epistemic subject's perspective, knowing that it this is an epistemic subject's perspective." Pauen, 2010, 13.

muss, der allererst seiner Erklärung dienen soll.[10] In jedem Fall, so Fichte, findet sich kein möglicher Punkt, „an welchem wir den Faden des Selbstbewusstseyns, durch den alles Bewusstseyn erst möglich wird, anknüpfen könnten."[11] Wie also lässt sich Selbstbewusstsein dann erklären? Schon in der in der Überschrift des dritten Paragraphen macht Fichte in thetischer Form deutlich, wie die Lösung des Problems aussehen sollte. „Ein endliches Vernunftwesen", heißt es dort, kann sich selbst eine freie Wirksamkeit in der Sinnenwelt „nicht zuschreiben, ohne sie auch anderen zuzuschreiben".[12] (Und sich selbst eine freie Wirksamkeit zuzuschreiben, meint nichts anderes, als ein selbstbewusstes Subjekt zu sein.) Zum Beweis dieser These präsentiert Fichte ein „radikales Argument",[13] demzufolge ein Subjekt nur dann ein Bewusstsein seiner selbst als freies Vernunftwesen erlangen, wenn es durch ein ebensolches Vernunftwesen dazu aufgefordert wird.

Zunächst formuliert Fichte eine Art Regressstopper: Die Wirksamkeit des Subjekts müsse mit dem Objekt – in diesem Fall dem Akt der Reflexion auf sich selbst – „in einem und ebendemselben Momente synthetisch vereinigt" gedacht werden, so dass das „Object kein anderes (sey) als diese Wirksamkeit des Subjects" selbst.[14] Doch damit scheint das Problem nur verschoben, denn wie sollte ein Objekt mit der Wirksamkeit des Subjekts identisch sein, wenn, wie Fichte in der Wissenschaftslehre gezeigt hat, das Objekt als diejenige Entität verstanden werden muss, die dem Subjekt nicht nur entgegengesetzt ist, sondern die seine freie Wirksamkeit zudem hemmt. Die von Fichte geforderte synthetische Vereinigung kann nur dann gelingen, wenn das Objekt selbst den Charakter der freien Wirksamkeit aufweist. Das heißt aber nichts anderes, als dass es sich selbst bestimmen können muss. Anzunehmen Subjekt und Objekt wären im Akt der Reflexion synthetisch vereinigt mutet uns allerdings, so Fichte, einen vollkommenen Widerspruch zu. Wie lässt sich dieser Widerspruch auflösen? Fichtes Vorschlag: Beide wären genau dann vollkommen vereinigt, wenn wir das „Bestimmtseyn des Subjects zur Selbstbestimmung" als „eine Aufforderung an dasselbe" interpretieren, sich „zu einer Wirksamkeit zu entschließen".[15] Wir müssen also nur noch zeigen, wie eine solche Aufforderung aussehen muss. Und vor allem müssen wir uns die Frage stellen, welche Entität das Subjekt zur freien Wirksamkeit

---

[10] Vgl dazu insb. D. Henrich, „Fichtes ›Ich‹", in: ders., *Selbstverhältnisse*, Stuttgart 1993, 57-82.

[11] J.G. Fichte, „Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre", in: I. H. Fichte (Hg.), *Fichtes Werke, Bd. 3: Zur Rechts- und Sittenlehre I,* Berlin 1971, 31. Nachfolgend zitiert als Fichte, GNR.

[12] Fichte, GNR, 30.

[13] Honneth nennt Fichtes Argument hier „radikal", weil Intersubjektivität damit seiner Ansicht nach zu einer transzendentalen Bedingung von Selbstbewusstsein wird. A. Honneth, „Die transzendentale Notwendigkeit von Intersubjektivität. Zum Zweiten Lehrsatz in Fichtes Naturrechtsabhandlung", in: ders.: *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Frankfurt/Main 2003, 28-48, 29.

[14] Fichte, GNR, 32.

[15] Fichte, GNR, 32f.

und damit zur Selbstbestimmung auffordern kann?[16] Klar ist, dass sich das Subjekt nicht selbst auffordern kann, denn eine solche Selbstaufforderung führte nur erneut in die beschriebenen Probleme. Doch auch Objekte sind dazu nicht in der Lage. Zum einen natürlich deshalb nicht, weil sie das dem Subjekt Entgegengesetzte sind; genau dadurch entstand ja der oben genannte Widerspruch. Es gibt aber noch einen weiteren Grund. Angenommen Objekte wären zur Aufforderung fähig, dann wäre diese durch die Gesetze der Kausalität bestimmt, woraus folgte, dass das Subjekt sich zu seiner Selbstbestimmung gezwungen sehe so, wie die Ursache die Wirkung erzwingt. Für Fichte ist aber klar, dass Selbstbestimmung nicht aus einer Nötigung resultieren kann; denn immerhin soll sich das Subjekt als ein *frei* wirksames Wesen bestimmen. Jede Form von Nötigung und sei es nur die naturgesetzlicher Kausalität muss mit dieser Freiheit in Widerspruch stehen. Aus dieser Einschränkung ergibt sich eine Forderung an die Natur der Aufforderung: Sie sollte dem Subjekt die Möglichkeit der Entscheidung lassen, während die auffordernde Entität ebenfalls von der Aufforderung zutreten können sollte. Hinzu kommt eine weitere Bedingung. Die Aufforderung kann nur an ein Wesen ergehen, dem unterstellt wird, dass es zu einer Selbstbestimmung fähig ist, andernfalls liefe die Aufforderung in die Leere. In Fichtes eigenen Worten: „Die gesetzte Ursache der Aufforderung ausser dem Subjecte muss demnach wenigstens die Möglichkeit voraussetzen, dass das letztere verstehen und begreifen könne, ausserdem hat seine Aufforderung gar keinen Zweck."[17] Sobald jedoch die Aufforderung mit einem Zweck verbunden ist, mithin aufgrund von Zweckmäßigkeit erfolgt, muss die ihr zugrunde liegende Ursache „nothwendig den Begriff von Vernunft und Freiheit haben; also selbst ein der Begriffe fähiges Wesen, eine Intelligenz, und, da eben erwiesenermaassen dies nicht möglich ist ohne Freiheit, auch ein freies, also überhaupt ein vernünftiges Wesen seyn, und als solches gesetzt werden."[18] Was das Argument zeigen also soll, ist, dass die auffordernde Entität ein zwecksetzendes Wesen sein muss, und ein solches kann nur als zugleich vernünftiges und freies Wesen gedacht werden. Damit sind die Eigenschaften benannt, die auffordernde Subjekte haben sollten. Was noch fehlt, ist der Nachweis, dass die Aufforderung wechselseitig zu erfolgen hat, damit ein Subjekt sich seiner selbst als frei tätiges Wesen bewusst werden kann. Wir hatten schon gesehen, dass dem aufgeforderten Subjekt zumindest unterstellt ist, dass es auf die Aufforderung mit einer freien Wirksamkeit reagieren kann. Fichte fügt aber noch ein weiteres Argument hinzu: Ein vernünftiges, nach Zwecken handelndes Wesen kann einen Begriff von sich selbst

[16] Ich halte Fichtes Frage danach, welche Eigenschaften die Entität haben sollte, die die Aufforderung gewährleisten kann, für den Anknüpfungspunkt des gesamten Arguments. Siehe Fichte, GNR, 36.
[17] Fichte, GNR, 36.
[18] Ebd.

als frei wirksam nur dann fassen, wenn es die damit verbundene Zweckmäßigkeit *einsieht*. Dies kann ihm jedoch nur dann gelingen, wenn die Aufforderung zur freien Wirksamkeit von einem Wesen ausgeht, das selbst die mit der Aufforderung verbundene Zweckmäßigkeit einsehen kann, andernfalls wäre letzteres erst gar zu einer solchen veranlasst. Mithin muss jedes auffordernde Subjekt zugleich ein aufgefordertes Subjekt sein.

Im Ergebnis setzt eine intersubjektive Beziehung im Sinne Fichtes voraus, dass die an ihr beteiligten Wesen vernünftige Wesen sind, die prinzipiell zu einer freien Selbstbestimmung aufgefordert werden können. Wären diese Eigenschaften nicht gegeben, käme es gar nicht erst zu der wechselseitigen Aufforderung und damit auch nicht zur Selbstbestimmung als ein frei wirksames Wesen.

Sartre

Sartres Intersubjektivitätstheorie geht zurück auf das Kapitel „Der Blick" in *Das Sein und das Nichts* und ist eng verbunden mit der Analyse bestimmter, scheinbar erstpersonaler Einstellungen wie der Scham, der Furcht und dem Stolz. Um zu verstehen, weshalb die Analyse dieser Einstellungen Sartre zur Formulierung einer an wechselseitiger Anerkennung ausgerichteten Intersubjektivitätstheorie führt, ist es sinnvoll seine Argumentation, zumindest in Teilen, nachzuvollziehen. Ausgangspunkt seiner Überlegung ist das Problem des reflexiven Selbstbezugs in der Selbsterkenntnis. Ähnlich wie Fichte konstatiert er den Verlust der Erklärungskraft, der sich einstellt, sobald man jenes Regresses gegenwärtig wird, der sich ergibt, wenn Selbstbewusstsein als eine epistemische Relation eines Subjekts auf sich als das zu erkennende Objekt erklärt werden soll.[19] Für Sartre entsteht dieses Problem vor allem durch die Verpflichtung auf den Husserlschen Bewusstseinsbegriff, der Bewusstsein über die Eigenschaft der Intentionalität definiert.[20] Vor diesem Hintergrund erscheint die von Sartre zunächst präsentierte Lösung ganz folgerichtig. Wenn man den infiniten Regress vermeiden will, dann muss das Bewusstsein von sich „unmittelbarer und nicht-kognitiver Bezug von sich sein".[21] Sartres Lösungsvorschlag hat damit zwei Aspekte. Einerseits behauptet er, dass jedem Bewusstsein von etwas und damit auch dem Bewusstsein von sich, ein unmittelbares – er nennt es auch nicht-thetisches – Bewusstsein (von) sich vorausgeht.[22] Mit der Annahme einer Bewusstseinsform, die nicht durch Intentionali-

[19] Siehe J. P. Sartre, Das Sein und das Nichts, Reinbek bei Hamburg 1998, 21. Nachfolgend zitiert als Sartre, SuN.
[20] Das Problem ist natürlich nicht die Intentionalität sondern die damit unterstellte Relationalität, die Sartre als Erkennendes-Erkanntes Relation bezeichnet. Nimmt man an, dass sich Selbstbewusstsein als erkennender Akt eines Bewusstseins auf sich selbst erklären ließe, gerät man mit der Erklärung in die bekannten Schwierigkeiten.
[21] Sartre, SuN, 21.
[22] Die Einklammerung des „von" ist Zeugnis dieser unterstellten Nicht-Intentionalität.

tät gekennzeichnet ist, soll der drohende Regress abgebrochen werden.[23] Der zweite Aspekt ist für Sartres Vorgehen allerdings ebenfalls sehr entscheidend. Das ist die Überzeugung, dass das Bewusstsein von sich nicht in epistemologischer Terminologie gefasst werden sollte, will man den Regress vermeiden. „Das Bewusstsein“, so Sartre, „ist nicht ein besonderer Erkenntnismodus, genannt innerster Sinn oder Erkenntnis von sich, sondern es ist die transphänomenale Seinsdimension des Subjekts.“[24] Die Abkehr von der erkenntnistheoretischen Auslegung des Selbstbewusstseins und die Hinwendung zu einer phänomenologischen Explikation der Seinsdimension unterscheidet Sartre dann nicht nur von Fichte sondern auch von seinen intersubjektivitätstheoretischen Vorgängern wie Hegel oder Husserl.[25]

Ausgehend von dieser ersten Bestimmung des Selbstbewusstseins untersucht Sartre nun das präreflexive Bewusstsein als Bewusstsein (von) sich oder auch Bewusstsein im Modus des Für-sich seins. Wie ist der Selbstbezug in diesem Seinsmodus zu verstehen? Zunächst ist für Sartre wichtig, dass das, was das Bewusstsein (von) sich enthüllt, nicht ein identisches Ich oder Selbst ist; vielmehr handelt es sich beim Für-sich-sein um eine Art der „Anwesenheit bei sich“. Und natürlich schließt jede Form der Anwesenheit die Möglichkeit der Abwesenheit oder die Distanz zu sich mit ein. Die Dialektik von Anwesenheit und Abwesenheit, die für das Für-sich sein charakteristisch ist, verweist zugleich auf ein anderes wesentliches Merkmal des Bewusstseins (von) sich, nämlich die Möglichkeit des Subjekts sein eigenes Sein in Frage zu stellen. Es ist genau diese Möglichkeit, die den Selbstbezug des Für-sich seins bestimmt.

Damit verfügen wir über eine vorläufige ontologische Bestimmung des Bewusstseins von sich als Sein im Modus des Für-sich. Die eindeutige Konzentration auf das unmittelbare Bewusstsein eines solitären Subjekts, das sich im Spiegel seiner Möglichkeiten bestimmen soll, schürt natürlich den Verdacht des Solipsismus und Sartre diskutiert diesen ausführlich. So geht er insbesondere der Frage nach dem Sein der Anderen nach, glaubt er doch, dass eine positive Theorie der Existenz des Anderen die Verpflichtung auf den Solipsismus vermeiden hilft.[26] Die entscheidende Lösung ergibt sich jedoch erst durch eine andere Überlegung. Es ist das Phänomen der *Scham*, das Sartres Bestimmung des Be-

---

[23] Für Sartre stellt sich diese unmittelbare Bewusstseinsform als ein präreflexives Cogito dar. Ob die Annahme eines solchen präreflexiven Bewusstseins tatsächlich die Probleme des epistemischen Selbstbezugs löst, ist allerdings fraglich. Vgl. dazu A. Lailach-Hennrich, *Ich und die Anderen. Zu den intersubjektiven Bedingungen von Selbstbewusstsein*, Berlin/New York 2011, 27ff.

[24] Sartre, SuN, 19.

[25] Für Honneth zeigt sich darin sogar eine „tiefe Kluft“ zwischen den verschiedenen Intersubjektivitätstheorien. A. Honneth, „Erkennen und Anerkennen. Zu Sartres Theorie der Intersubjektivität“, in: ders., *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Frankfurt/Main 2003, 71-105, 73.

[26] Vgl. insbesondere Sartre, SuN, 424.

wusstseins als Für-sich-sein herausfordert und schließlich aus der Ecke des Solipsismus herausführt. Zunächst stellt sich die Scham als ein klares erstpersonales Phänomen dar. Sie realisiert, so Sartre, „eine intime Beziehung von mir zu mir: durch die Scham habe ich einen Aspekt *meines* Seins entdeckt“.[27] Eine genauere Analyse zeigt jedoch, dass es sich bei der Scham keinesfalls um ein reines Bewusstsein von sich (im Sinne des Für-sich-seins) handelt, denn zusätzlich zu dem „sich“ findet sich noch das „vor andere“ ein: „die Scham ist in ihrer primären Struktur Scham *vor jemandem*“.[28] Um zu verstehen, welche Möglichkeiten sich durch die Untersuchung des Phänomens der Scham ergeben, müssen wir allerdings kurz auf die Dialektik der Negation zu sprechen kommen. Wir hatten oben schon angedeutet, dass das Für-sich-sein von Sartre als derjenige Seinsmodus verstanden wird, der die Möglichkeit hat, sein eigenes Sein in Frage zu stellen. „Das Für-sich muss sein eigenes Nichts sein“,[29] heißt es an einer Stelle und etwas später: „Das Für-sich ist das Sein, das sich selbst dazu bestimmt zu existieren, insofern es nicht mit sich selbst koinzidieren kann“.[30] Mithin ist es die Negation, die das Für-sich-sein letztlich konstituiert, denn nur durch sie ist es ihm gegeben, sein eigenes Sein in Frage zu stellen. Zugleich behauptete Sartre jedoch, dass die Negation „nicht durch eine dem Sein selbst eigene Dialektik“[31] zutage trete, sondern dies vielmehr durch die menschliche Realität geschieht. Mit dem Phänomen der Scham ist daher ein wesentlicher Aspekt jener menschlichen Realität benannt, durch den sich das Für-sich-sein in Frage gestellt sieht. Sartres Diskussion der Scham, die den Kern des Kapitels *Der Blick* ausmachen, lässt sich folgendermaßen zusammenfassen: Momente der Scham, sind Momente, in denen ich durch jemanden erblickt werde und mich auf diese Weise ertappt sehe. In diesen Momenten passiert zweierlei. Zunächst *erlebe* ich das andere Wesen, jenes, das mich erblickt, direkt als ein Subjekt, und zwar in „Verbindung mit mir“.[32] Diese Wahrnehmung des Anderen ist jedoch kein Akt der Erkenntnis, vielmehr ist mir der Andere in meinem Erleben als ein Wesen präsent, das mich durch seinen Blick zu einem Objekt macht. Ich bin seinen Wertungen und Zuschreibungen unmittelbar ausgesetzt. Was ich somit im Blick des Anderen erlebe, ist eine Beschränkung meiner Freiheit, und zwar dadurch, dass ich den Blick des Anderen als „Entfremdung meiner eigenen Möglichkeiten“[33] wahrnehme. Zugleich erfahre ich den Anderen aber ganz konkret als freies und bewusstes Subjekt, weil ich ihm zugestehen muss, dass er die Freiheit hat,

---

[27] Sartre, SuN, 405.
[28] Sartre, SuN, 406.
[29] Sartre, SuN, 171.
[30] Ebd.
[31] Sartre, SuN, 170.
[32] Sartre, SuN, 458.
[33] Sartre, SuN, 474.

mich in meinen Möglichkeiten zu beschränken, denn nur „für und durch eine Freiheit (…) können meine Möglichkeiten begrenzt und zum Erstarren gebracht werden".[34] Doch Sartres Subjekt kann dem objektivierenden Blick des Anderen etwas entgegensetzen. In der beschriebenen Beziehung des Anblickens und Angeblickt-werdens erfasse ich mich selbst nämlich ebenfalls als ein Wesen, das dem Anderen seine eigenen Möglichkeiten entgegensetzen kann. Zunächst indem ich „meine Objektheit als unwesentlich betrachte. (…) Der Andere wird dann das, was nicht zu sein ich mich mache, und seine Möglichkeiten sind Möglichkeiten, die ich zurückweise".[35]. Das kann natürlich nur gelingen, wenn mir meine eigenen Möglichkeiten im Kontrast zur ihrer Entfremdung durch den Anderen bewusst werden und ich sie mir dadurch als *meine* Möglichkeiten aneigne. Auf diese Weise soll es gelingen, das eigene Für-sich-sein zurückzuerobern „durch mein Bewusstsein (von mir) als fortwährendem Fokus unendlicher Möglichkeiten".[36] Es ist nicht überraschend, dass Sartre diese Selbstaneignung der dem Subjekt zunächst als entfremdet gegenübertretenden Möglichkeiten als das Phänomen des Stolzes beschreibt. Dem Versuch, mich meiner eigenen Möglichkeiten zu entfremden, mich meines Für-sich-seins zu berauben, dadurch dass ich im Blick des Anderen zu einem bloßen Objekt erstarre, kann ich nämlich nur dann begegnen, wenn ich mich „als freien Entwurf erfasse"[37]. Damit, dass ich das andere Subjekt in seine Schranken weise, es also gleichfalls seiner Möglichkeiten beraube, insbesondere der Möglichkeit mich zum Objekt zu machen, anerkenne ich aber seine Autorität. Sartres Analyse der Phänomene der Scham und des Stolzes offenbart also letztlich die dem Für-sich-sein zugrunde liegende intersubjektive Struktur der Anerkennung: Indem ich dem anderen Subjekt zugestehe, mich meiner Möglichkeiten zu entfremden, anerkenne ich seine Autorität über mich und billige ihm damit zu, ebenfalls ein freies Subjekt zu sein. Zugleich wird es mir erst über die Entfremdung meiner Möglichkeiten (durch den Anderen) möglich, mich als freies Subjekt selbst zu bestimmen.

Wesen, die ein Bewusstsein von sich als freie, ihre Möglichkeiten realisierende und sich der Entfremdung widersetzende Subjekte entwickeln wollen, müssen, so lautet die Konsequenz aus Sartres Darlegung, andere Wesen als ebenso freie Subjekte anerkennen. Andernfalls wäre es ihnen nicht gegeben, ihr eigenes Sein in Frage zu stellen und die eigenen Möglichkeiten auch als solche zu erfassen. Sartre präsentiert damit vielleicht kein „radikales Argument", er mutet uns aber gleichwohl eine radikale Position zu. Denn zu einem Bewusstsein seiner selbst gelangt man allein dadurch, dass man sich als ein Subjekt be-

[34] Sartre, SuN, 487.
[35] Sartre, SuN, 515.
[36] Sartre, SuN, 516.
[37] Sartre, SuN, 519.

greift, dass seine eigene Freiheit behauptet. Die von Sartre analysierte intersubjektive Anerkennungsbeziehung verlangt letztlich, dass selbstbewusste Subjekte diesen „Kampf um Selbstbehauptung" auf sich nehmen.

Mead

Meads Intersubjektivitätstheorie ist hier deshalb von Interesse, weil er nach den Bedingungen fragt, unter denen ein empirisches Subjekt Bewusstsein von seinen eigenen mentalen Einstellungen erlangen kann, ohne dieses zugleich entweder als spezielle kognitive Leistung (in transzendentaler Begründungsfunktion) oder als besonderen Seinsmodus zu kennzeichnen. Damit ist Mead derjenige Intersubjektivitätstheoretiker, der am ehesten anschlussfähig ist für die aktuellen *empirischen* Untersuchungen zu Bewusstsein und Selbstbewusstsein.

Meads Ausgangspunkt ist ein anderer als der von Fichte und Sartre. Für ihn stellt sich die Frage nach den Bedingungen des Selbstbezugs zunächst als grundlagentheoretisches Problem einer Definition des Psychischen am Beginn der Psychologie als empirischer Wissenschaft. Von Wundt übernimmt er anfänglich die Konzeption einer ursprünglich einheitlichen Erfahrung, die erst in ihren subjektiven und objektiven Aspekt aufzufächern ist. Während Wundt jedoch glaubt, dass der Prozess der Vergewisserung der eigenen Subjektivität ein natürlicher Akt der Abstraktion ist, nimmt Mead an, dass dafür ein externer Anstoß nötig ist. Im Anschluss an Deweys pragmatisches Verständnis beschreibt er die Erfahrung eines Subjektes daher zunächst als einen Handlungsprozess und den gesuchten externen Anlass findet er in der Störung und Hemmung eines ursprünglich kontinuierlichen Handlungsablaufs. Meads erste Definition des Psychischen geht daher davon aus, dass gewohnheitsmäßige, auf Objekte gerichtete Handlungen, die in ihrem Vollzug gestört werden, das Subjekt dazu nötigen, sich seiner eigenen subjektiven Einstellungen hinsichtlich des Ziels der Handlung und der damit verbundenen Absichten und Motivationen bewusst zu werden.[38] Allerdings gelangt er sehr schnell zu der Einsicht, dass Objekte schlicht nicht in der Lage sind, diese Art von Anstoß auch zu geben. Der Grund dafür ist, dass sich die Aufmerksamkeit des Subjektes bei einer gestörten Handlung natürlich vorrangig auf die Fortsetzung der Handlung richtet und weniger, wenn überhaupt, auf die eigene subjektive Erfahrung. Dies zumal, da Erfahrungsobjekte *als* Objekte allererst in der Handlung konstituiert werden, wie Mead annimmt.[39] In der Folge dieser Einsicht sucht Mead nach einem externen Auslöser, auf den das Subjekt *gar nicht anders* reagieren kann, als mit ei-

[38] Siehe G.H. Mead, „The Definition of the Psychical", in: ders., *Selected Writings*, hrsg. v. A. J. Reck, Chicago/London 1964, 25-59.

[39] Siehe dazu ausführlich A. Lailach-Hennrich, „Kein Selbst ohne die Anderen? Was wir immer noch von G. H. Meads Theorie des Selbst lernen können", Ms.

ner Reflexion auf die eigene, subjektive Erfahrung. Dieser Auslöser, so glaubt er, ist nur mit einem *sozialen Reiz* gegeben: „I would challenge any one to show an adequate motive for directing attention towards one's attitudes, in a consciousness of things that were merely physical. It is only in social situation of converse that these gestures, and the attitudes they express could become the object of attention and interest".[40] Es sind interaktive Situationen, die Mead zunächst in den Blick nimmt. In der Interaktion sind wir gezwungen, die Reaktionen des jeweils anderen Wesens zu interpretieren, um unserer eigenes Verhalten entsprechend anpassen zu können. Somit impliziert eine gelingende Interpretation auch ein Verständnis der eigenen Antwortreaktion auf die entsprechende Herausforderung durch den Anderen: „*We are conscious of our attitudes because they are responsible for the changes in the conduct of other individuals*".[41] Zu einer wirklich intersubjektiven Situation werden diese Interaktionen aber erst dann, wenn Gesten und Lautgebärden ins Spiel kommen,[42] denn hier ist zusätzlich zu der Interpretation des Verhaltens auch eine Interpretation der Gesten gefordert, mit denen sich der Andere an das Subjekt wendet. Während die Interpretation des Verhaltens durchaus auch auf instinktiver Basis ablaufen kann, gilt dies nicht mehr für das Verstehen der symbolischen Bedeutung von Lautgebärden. Im Gegenteil, für die Interpretation von Gesten und Äußerungen ist eine besondere Fähigkeit gefordert, die der Perspektivenübernahme. Erst durch diese Fähigkeit haben die an der Kommunikation beteiligten Subjekte Zugang zu derselben Bedeutung, was Mead in dem folgenden Satz prägnant zusammenfasst: „It is through the ability to be the other at the same time that he is himself that the symbol becomes significant".[43] Sowohl für sprachliche Bedeutung als auch für die Zuschreibung von psychischen Zuständen, so lautet Meads These, ist die Fähigkeit zur Perspektivenübernahme vorauszusetzen. (Das erklärt übrigens auch, weshalb sich Selbstbewusstsein und sprachliche Kommunikation gemeinsam entwickeln, sie setzen schlicht die gleiche Fähigkeit voraus.)

In der kommunikativen Interaktion mit anderen Subjekten finden wir, so Mead, sowohl „the opportunity and the means"[44] sich der eigenen psychischen Zustände bewusst zu werden. Die Gelegenheit deshalb, weil man in ganz natürlicher Weise auf die eigenen subjek-

[40] G.H. Mead: „What Social Objects Must Psychology Presuppose?", in: ders., *Selected Writings*, hrsg. v. A. J. Reck, Chicago/London 1964, 105-113, 112. An anderer Stelle heißt es: „the conflict of tendencies directs the attention not to these connections but toward the sharper definition of the objects which constitute the stimulation". G.H. Mead, „Social Consciousness and Consciousness of Meaning", in: ders., *Selected Writings*, hrsg. v. A. J. Reck, Chicago/London 1964, 123-133, 130.
[41] A.a.O., 131.
[42] Den Ausdruck „Lautgebärde" übernimmt Mead von Wundt.
[43] G.H. Mead: „A Behaviorist Account of the Significant Symbol", in: ders., *Selected Writings*, hrsg. v. A. J. Reck, Chicago/London 1964, 240- 247, 244.
[44] G.H. Mead, „Social Consciousness and Consciousness of Meaning", in: ders., *Selected Writings*, hrsg. v. A. J. Reck, Chicago/London 1964, 132.

tiven Einstellungen aufmerksam wird, „since they interpret first of all attitudes of others which have called them out, in a second place, because they give the material in which one can state his own value as a stimulus to the conduct of others“.[45] Das Mittel deshalb, weil für diese Art der Interpretation der Austausch von in kommunikativer Absicht verwendeten Gesten notwendig ist. Wofür Mead somit argumentiert, ist, dass ohne ein anderes Subjekt der Einzelne nicht zu einem reflexiven Bewusstsein seiner selbst gelangen würde. Denn einerseits bedarf es der kommunikativen Interaktion mit anderen, damit ein Individuum überhaupt zur Bestimmung der eigenen mentalen Zustände herausgefordert wird. Gäbe es diese Art der Aufforderung nicht, fehlte schlicht der Anlass für die Bewusstwerdung der eigenen subjektiven Einstellungen. Andererseits kann das Individuum dieser Aufforderung nur dann wirklich Folge leisten, wenn es lernt sich selbst und anderen mentale Prädikate zuschreiben und dafür ist wiederum Fähigkeit zur Perspektivenübernahme Voraussetzung.

Subjekte, die eine solche intersubjektive Beziehung eingehen, müssen also mindestens zwei Eigenschaften haben: Sie sollten erstens in der Lage sein, die Perspektive anderer Subjekte zu übernehmen und sie sollten zweitens Lautgebärden in kommunikativer Absicht verwenden können. Fehlen diese Eigenschaften, können die Subjekte gar nicht erst mit einer Vergewisserung der eigenen subjektiven Erfahrung auf die Aufforderung durch andere Subjekte reagieren.

Das erste Begriffsmerkmal von Intersubjektivität

Was hat uns dieser *Parcour de Force* durch eine Reihe von Intersubjektivitätstheorien gezeigt? Ich hoffe eines: Relata einer intersubjektiven Beziehung sind Subjekte, denen ganz bestimmte Eigenschaften zugeschrieben werden. Für Fichte müssen es Vernunftwesen sein, die frei wirksam sein können; nur so sind sie zum einen zu einer Aufforderung fähig und können zum anderen als Reaktion auf diese Aufforderung sich selbst als frei wirksame Wesen bestimmen. Für Sartre hingegen sollten es Subjekte sein, die ihr eigenes Sein im Blick des Anderen in Frage stellen können, um sich letztlich als anerkennendes-anerkanntes Subjekt der eigenen Freiheit bewusst zu werden. Die Subjekte, die Mead als Teile einer intersubjektiven Beziehung sieht, sollten zur Perspektivenübernahme fähig sein und sich zudem mit Lautgebärden verständigen können. Für alle drei gilt jedoch, dass Subjekte, die diese Eigenschaften *nicht* aufweisen, auch nicht Teil der intersubjektiven Beziehung sein können.

[45] Ebd.